

ヘーゲルの自由概念と全体的人間の思想

著者	壽福 眞美
出版者	法政大学社会学部学会
雑誌名	社会労働研究
巻	23
号	2
ページ	1-18
発行年	1977-02-10
URL	http://hdl.handle.net/10114/5763

ヘーゲルの自由概念と全体的人間の思想

寿 福 真 美

一

『精神の現象学』（二八〇七年）のなかでヘーゲルは、自己意識つまり人間存在の全運動を外在化とその取り戻しの論理によって描いている。すなわち、人間は自分を対象化し外在化する活動的存在であって、外在化しない人間は無い。だが、外在化つまり精神的、物質的生産行為とは、人間が自分を対象として産出すること（物性の措定）であって、このかぎりで対象的諸存在は同時に人間そのものの諸実存形態となっている。そして、対象という性格をもつかぎり、それらは人間から自立した独自存在として、人間を逆に規定している。本来規定する者である人間が規定された者になるのである。この意味で、人間は一度は自己を物のうちで喪失するのである。だが、そうであるからこそ、人間にとってはこの対象的存在を自分のものにする（対象性の揚棄）が固有の課題となる。つまり、あらゆる対象性の否定によって人間の自己同等性を産出する運動が、人間の要求となる。この要求は、産出された対象が人間の自己表現である、ということによって原理的には実現される。すなわち、対象が人間の自己措定である、という契機に着目するならば、人間に外在的存在といえども、本質的には人間の自己確証の媒介形態であって、あの対立は

假象へと引き下げられてしまふであらう。ここにヘーゲルが「自己意識の他在において〔自己意識が〕自分の許に存在する⁽¹⁾」、として規定した人間の自由の概念がある（同一性と非同同一性の同一性）。

だが、この外在化とその取り戻しは決して、対象の本質が自己意識である、という認識行為のみによって実現されるのではない。たしかに、外在化が人間の自己否定であると同時に自己肯定でもある、という把握は、知の自由の立場を表現している。実際一切の対象性の揚棄は、ただ思惟活動のみからなる自己意識の人間を帰結せざるをえないのである。しかしながら、重要なことは、ヘーゲルがこの立場をたんなる知ではなく、絶対知として特徴づけていることである。つまり、たとえこの身は鎖につながれていようと、知は自由の王国にある、という意味での知の自由は、たしかに人間の自由の根源である（奴隷における労働＝直接的欲望の否定＝他者の肯定、からストア主義の自由が、そして理性が生まれることを想起せよ）が、しかし人間の自由の全体ではない。それどころか、たんなる知的自由は奴隷の言葉でさえある。これにたいして、絶対知は、対象の世界がごとく人間の自己表現である、という立場、換言すれば、人類はその歴史過程において自己表現の諸段階、諸形態を産出するなかで、今やこれらを思惟によって知的に構成し、この成果を精神的に自分のものとしうる段階にまで歩んできた、という歴史認識、において成立する知である。したがって、この知は人間の現実的自由——対象化を通じての人間の自己表現——を契機として含んでいる。契機というのは、絶対知は知であるかぎり、思惟の世界内にあるのだが、絶対的であるかぎり、現実的自由なくして存在しえない知だからである。つまり、ヘーゲルが絶対知を主張するかぎり、彼は、現実的自由を欠いた、たんなる知の自由の立場に立つことはできない。（ここで現実的とは、知的に対立しているのだから、まず自然との関係において、次に他人との関係において成立する、ということの意味する。知的自由とは、意識内部における人間の同

一性であった)。

では、人間の自己表現としての対象的世界(ヘーゲルの言う対象とは本質的に、人間が自分であることを実証する存在のことであるから、たんなる物質的対象だけでなく、精神的対象をも包括し、さらに他の人間をも意味する。したがって、それは「自己意識の非有機的自然」⁽²⁾総体と言われる。)、したがって対象知がごとく人間の自己知である世界、この自由の王国はどのような構造を形成するか。この問いを立てるとき、我々は、先の自由の抽象的概念を一步展開することになる。

ヘーゲルは、『精神の現象学』の最も決定的な箇所で、この問いに答えている。人間は、生命ある有機体として諸々の欲求をもち、諸対象を否定し、自分を維持発展させていく。しかし、人間は、自分が人間であり、人類としての人間であること、つまり自分自身を自分の対象とすること、したがって自己意識をもつこと、このことを一人で自覚することはありえない。労働そのもの、そして媒介的二重生産(換言すれば、労働即欲求充足即生命の再生産であるばかりでなく、労働生産物として労働が対象化され、その媒介によって再生産する仕方、このことはまた欲求から相対的に自立した生産過程を産み出す)もそれ自体としては人間における人間を、したがってまた人間諸個人を産み出すわけではない。マルクスと一致してヘーゲルにおいても、人間は社会のなかで、つまり他人との交わりのなかではじめて、自分が類としての人間であることを自覚できるのであり、逆にまた個別化できるのである(人間的諸個人の成立)。

この過程はとりもなおさず、人類が普遍的に自己意識をもつに至った現在までの歩み全体なのであるが、この現在において実現されるべき真の類的人間の在り方は、次のような交わりの在り方を成している。すなわち、諸個人は各

各自主、独立の対自存在であるが、同時に「各人は他者に対して媒介項であり、この媒介項を通して各人は自分自身と媒介され総合されている。しかも、各人は自分および他者に対して、対自的に存在する直接的な本質存在であって、これは同時に、あの媒介によつてのみ、このように対自的なものである。彼らは、相互に承認しあうものとして、承認しあう。」⁽³⁾ 人格的に自由かつ平等な諸個人（極）は、他人のなかに自分との同一性および非同一定性を同時に認める。

このような諸個人がそれ自身、相互に結合しあう原理であつて（媒介項）、諸個人に対して外的なもの（諸個人の自己表現ではないもの）は、決して媒介項とはなりえない。したがつて、貨幣という普遍的媒介者による諸個人の結合、他人をある目的のための手段として利用するための結合、等々は否定される。外的普遍者は否定され、結合自体が諸個人の内的欲求となる、このことが肝要なのである。人間がその全人格とその対象化とを通じて結合しあうこと、このような相互承認関係、あるいは（ヘーゲルの社会哲学上の一根本概念を使えば）人倫的ゲマインヴェーゼンのなかでは、人間諸個人が同時に媒介項でもある、という思想は限りなく重要である。というのは、諸個人が媒介項であるためには、諸個人はたんなる個性性であるだけでなく、結合の紐帯（普遍的なもの）をも自分のなかにもっていないなければならない。したがつて、諸個人は個性性と普遍性とを自己内で媒介し、かつ一体化する特殊の諸個人として存在しなければならない。この意味で自ら全体性である諸個人が存在しなければならない、ということを含むからである。そして『精神の現象学』は、これらの点を自由実現の根本的条件ないし自由の根本的内実として呈示しているのである。ゲマインヴェーゼンと全体的人間、とまとめることができる。

たしかに『現象学』の究極的課題は、「絶対知」という、思想における自己同一性であつた。しかし、その主体は直接的な諸個人そのものではなくて、今述べた全体的人間なのであり、ヘーゲルの言う哲学者、つまり「普遍的個体」⁽³⁾

なのである。そして、このような主体形成が現在の課題となっているとすれば、彼はまた、人類史の経験を総括し、その諸成果を血肉化した諸個人、この意味においても全体的人間（とはいっても先の意味での全体性と何んら異なるものではない。あの現在における全体性は、人類史の諸契機を構造化したものに他ならないのだからである。ヘーゲルが言うように、すべての歴史は本質的に現在なのである）である、ということができる。

以上の視点を意識的に明確化することは、『現象学』の再構成にとつてきわめて重要かつ必然である。したがって、我々の課題は、この普遍的個体、全体的人間の存在構造を明らかにし、あの相互承認関係の構造を具体化することである。その場合、全体的人間の生成は、二重の媒介の形態、つまり対物的自然および対他人との交渉関係、の相互作用を契機とするのであるから、この二重関係の特定の相互作用に即して追究されねばならない。

(1) Hegel: *Phänomenologie des Geistes* in: *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp V. 1970, Bd. 3, s. 575 (檜山欽四郎訳『精神現象学』、『世界の大思想・12』河出書房、一九六六年、四四一頁)以下、575、四四一と略記。なお〔 〕は、筆者の補足である。

(2) 144, 一一四。

(3) 147, 一一七。

(4) 31, 二八。

二

ところで、この全体的人間の相互承認関係は、人類史において一度だけ実在したように思われる（現在は、この関係の諸原理を産み出しただけであって、実在世界としては完成していない。だからこそ、ヘーゲルは、「現代が誕生

ヘーゲルの自由概念と全体的人間の思想

と、新しい時期への移行との時代である」ことを力説し、「精神が……將にこれまでの世界を過去のうちに沈みこめんとし、それを變革する労働に従事している」、という立場を表明しているのである。古代ポリスがそれである。というのは、ポリスにおける市民の關係は、各々の市民が共同してポリス全体に關係する事柄を知り、決定し、産出するとともに、そのポリスはまた各市民の習俗（つまりエートス）としてのみ實在している。したがって市民が結合の原理である、そのような關係だからである。この場合市民は、各々がポリス（ゲマインヴェーゼン）、したがって普遍性を體現した存在である、と考えられる。だから、公的と対立した私的という意味での個別性は、この關係（具体的に言えば、統治と戦争、プラクシスの領域）においては排除されている。排除された個別性は、家族關係すなわち經濟的共同體（ポイエシスの領域）において存在している。兩關係は、相互に排除しあい、獨立した存在圏をなしている。ポリスは、この家族關係を自分に從屬させた普遍性そのものの實現なのである。したがって、人間は「市民としてのみ現実的かつ実体的なのだから、市民でなく家族成員である個人は、非現実的な氣力なき影にすぎない。」^②ポリスは、この家經濟關係を絶えず解体しながら、自分の下に統合しようとするゲマインヴェーゼンの威力である。

しかし、ポリスは同時に、家經濟の發展なしには存在することはできない。このことは、ポリス成員、つまり市民が生命をもつ、という單純な事實に基いている。したがって、ポリスは、家經濟を解体しつつ、他方維持しなければならぬ、しかも自分に從屬するものとして再生産しなければならぬ、という自己矛盾に陥らざるをえない。「人間の掟〔ポリスという人倫的共同體〕は……家神の分離や、女性が管理する家族への自立的個別化を自分の中で食い尽し、かつそれらを自己の流動性という連続性のなかで解体しつつ維持する、このことを通じて運動し、自己を保持する。ところが同時に家族が人間の掟のエレメントであり、活動する普遍的な根拠の個別的意識なのである。……ゲ

マインヴェーゼンの永遠のイロニー⁽³⁾。」

そして、実はこの自己矛盾は、ボリスの他の本質的關係、つまり奴隷制の表現なのである。すなわち、ボリスという同市民關係（相互承認關係）の主体である市民は、同時に家經濟の長、つまり奴隷の主人である。主人は、奴隷を強制して労働させ、自らはその労働生産物（他人労働）を享受する。労働なき享受の立場を純粹に実現するかぎり、主人は市民となる。労働と市民活動（ポリテイク）とは対立し排除しあい、労働は市民活動を実現する手段としてのみ、意味をもつ。

しかし、奴隷の労働は、このような否定的意味しかもたないのではない。むしろ奴隷の労働は、市民の生命を産み出すものとして、市民の真理である。しかも強制労働とは、自己の個別的諸欲求が否認され、ひたすら他人の諸欲求のみを表現せねばならない、という形態をもつ自己対象化である。したがって奴隷の労働は、奴隷自身が市民の真理であることを自覚する過程であるだけでなく、彼自身が自分の直接的欲求を否定し、精神的諸欲求の実現のなかにも自己の対象を見い出していく過程でもある。

この主人と奴隷の關係が相互に自己矛盾であることは、両者が自分の本質を、自分を排除する他者のうちにもっている、ということである。主人と奴隷を媒介する項は存在しない。媒介の前提は、この關係自体の揚棄、すなわち、各々が労働―享受―自己活動、の主体として生成することである。

ボリスの自己矛盾をこのように把握するならば、何故ヘーゲルがボリスの同市民關係を人倫的共同体として再構成することによって、その社会哲学の根本概念としながら、ボリスの同市民關係そのものは否定したかは、明らかになる。奴隷制は、真の同市民關係と矛盾するのである。したがって、ヘーゲルは、先の奴隷労働の肯定的意義を全体化

することを通して、労働過程から上向する同市民関係の形成、換言すれば、プラクシスをポイエシスの論理によって実現すること、を課題とすることになる。そして、近代市民社会は自ら、この課題を提出し解決しようと試みるのである（ヘーゲルにとって、古代ポリスは原理的には近代市民社会と直結している。というのは、ローマにおける私的所有制の支配—奴隷労働の勝利—は、実は政治的隷属の証なのであって、古代ポリスと構造が逆転しているだけなのであり、ポリスの自己矛盾を解決する形態なのではない。また中世の農奴制は、労働過程から見ると——これが今の問題だ！——奴隷制と基本枠を共有している。我々は今、ローマにおけるキリスト教の成立を考慮しない。「不幸な意識」における個別と普遍の相剋は、奴隷が労働を通じて近代市民へと自己形成するイデオロギー的表現である、と考えられるからである）。

(1) 18, 19—20。

(2) 332, 261。

(3) 332, 277。

三

近代市民社会は、身分、家の束縛から解放された人間、したがって自分の素質、才能、意志を自由に（制限なく）実現しようと努力する「行為する個体¹⁾」を産み出す。諸個人は、地位や身分によって規定されるのではなく、ただ自分の行為によってのみ自分を規定しなければならず、行為するかぎりで人間として妥当するのである。

この視点からヘーゲルは、人間の行為（その中核が生産的労働である。しかし、我々はこれのみならず、精神的労働

例を含め「個性の自己表現」⁽²⁾（総体を考える）をそれ自体として分析し、それを通じて近代市民社会の根本的に進歩的な性格を強調している。というのは、行為の諸契機、つまり目的―手段（目的を現実と関係させること）―所産、において貫徹するもの、それは、諸個人を諸個人として区別する個性性、「個性性の規定された根源的本性」⁽³⁾であるからである。目的の措定も、この個性性が状況のなかで、その関心に応じて自分の対象を設定することであり、その所産もまた個性性の対象化されたものに他ならない。「現実生成した個性性として」⁽⁴⁾の所産（作品）は、それ自体としては純粹の自己表現として「喜び」⁽⁵⁾なのである。

しかし、作品自体は、諸個人とは区別された実在をもち、創造者自身の主観的評価とは区別された客観的評価の対象である。そして真の作品とは、個性の自己表現であるにとどまらず、他人の自己表現でもある。すなわち、他人の諸欲求をも充足する作品のことである。ヘーゲルはこの真の作品について、「その存在が個別的個性の行為であるとともに、すべての個性の行為でもある実在」⁽⁶⁾として総括し、その本質が、個々の作品に外在的な普遍性（たとえば、貨幣に換算する場合がそうである）ではなく、作品に内在する普遍性、換言すれば、諸個人の様々な欲求の共同性を表現し実現するという普遍性、にあることを力説する。したがって「事柄そのものとは、人倫的実体」⁽⁷⁾つまり、作品が体现する人間の共同的性格（欲求―行為―享受の各レベルにおける）、に他ならない。これは、かつてヘーゲルが同市民関係と呼んだものの、正確には、事柄そのものを社会関係として構成するとき現れるもの、と同じである。もっとも、ここでは社会的関係一般の領域が問題なのであり、とりわけポイエシスの領域が主として論じられている、という点において、また個別的自己意識にまで解体しないポリス市民ではなく、自主、独立、平等の諸個人（対自在）が行為を通じて形成する関係（対他存在）である、という点において根本的区別があるのだが。

このような一般論は、物質的生産労働に即して具体化すれば、次のようになる。

一面からすれば、諸個人の対象化が自己表現であるかぎり、その過程には、人間が物になる、という契機が存在する。すなわち、人間（対自在）は、自然（即自在）を加工し変形することによって、独立生産物をつくるが、その物は当の人間を表現するのだから、実は人間である、とすることが出来る。そして、近代社会は、人間が対象化を行うかぎりにおいて存立する社会形態であつたから、人間は、物の姿をとつて関係することになる。また人間が自己を物化すればするほど、物となつた人間は社会のなかでそれだけ多くの役割を果たすことができる。つまり、社会的な物をより多く享受することができる。「物とは自我である」、という命題の第一の意味は、物となることによってのみ人間でありうる、という近代市民社会の根本性格の表現である、ということである。（ここには、後にマルクスが本質的に展開するはずの物化という現象が抽象的に述べられているわけである。つまりヘーゲルは、Sich-Zum-Dinge-Machen という過程、その帰結としての Ich als Ding の諸関係、を描いている。言うまでもなく、この一般的基础のなかで運動する資本制生産そのものは、少しも視野に入つては来ていない。）

だが他面からすれば、人間の物化とは、即目的な物（自然存在）の否定、を意味する。というのは、物化とは即自在の変形であり、物化によってのみ人間の交通が成立するのであるから、即自在はそのままではいかなる価値ももたないからである。即自在は、人間労働によって加工され、人間にとって価値をもつもの（対他存在）とならねばならない。ヘーゲルはこのことを啓蒙主義の真理として、「すべてのものは有用である。すべてのものは他者（即自在の他者としての人間）に我が身を任せ、今や他者によって利用され、他者に対して存在する。」⁽⁷⁾と述べている。すなわち、「物とは自我である」とは第二に、すべての存在が自我（自己活動的人間）の媒介によってのみ肯定され、

自我と関係するかぎりにおいてのみ価値をもつ、ということの意味する。したがって、労働による自然の加工は、自然を人間にとつての自然（謂わば精神的自然！）として再編成すること、自然による人間支配を人間による自然支配へと転換することなのである。（ここに、自然の必然性を認識し、人間のために働かせる「理性の賢明さ」、というヘーゲルの自由論の一契機がある。しかし、一般的に言えば、ヘーゲルの必然性とは概念の必然性、事柄の必然性のことなのであって、真理と同じものである。そして、人間にふさわしい社会関係の必然性を明らかにすることが、今我々の当面の課題なのである。したがって、自然の必然性は、一現象形態と考えられねばならず、またその認識と利用は、自由の基本条件ではあっても、自由の全体ではない。）

ところが、第三に、物が人間の自己表現であり、かつ對他存在として他者つまり人間にとって有用であるとは、この物が、自分とは異なる他人にとつても有用であることを意味する。つまりこうである。なるほど近代市民社会の私的所有者は、もっぱら自分の利益のために、もっぱら他人にとつて有用なものを生産する、と現象する。そして、この現象はたしかに、近代市民の本質的關係から直接に生じてくる。というのは、諸々の欲求をもつ諸個人は、必然的に他人との交換を行わなければならず、現実的交換のためには何んといつても、他人の欲求の対象を生産しなければならぬからである。しかし、ヘーゲルは、この現象形態のうちにはひとつの転倒があることを指摘する。すなわち、諸個人の生産行為、生産物はまず自己表現なのである。そして、この生産物が同時に他人にとつて有用なものである、という普遍的有用性は、あの自己表現であるが故に獲得する規定なのである。この關係が近代市民社会の基本的枠組なのである。「有用なものとは、即自的に存立するもの、つまり物であるが、この即自存在は同時にたんなる純粹な契機にすぎない。つまり、有用なものは絶対的に他者に対して存在する。だがしかし、それは他者に対してのみ存在

するとともに、即自的にも存在している。この対立する両契機は、対自存在という不可分離の一体性のなかに還歸しているのである。⁽⁸⁾「自分にとつては有用でなく、他人にとつてのみ有用であるような生産物の相互交換」相互利用が社会関係の本質なのではない。反対に、各々の生産物はまず、各私的所有者の個性性の物化として自己表現の對象的形態なのであり（即自存在という契機）、これが同時に他人に対しても有用なものとなるのであつて（對他存在の契機）、この両契機が、運動の主体としてのひとつの生産物のなかに統合されている（対自存在の契機）、と理解しなければならぬのである。このような物の、あるいは、物を媒体とする人間の、相互交換「相互利用こそ、ヘーゲルが近代市民社会の進歩的本質として把握したものである。」「人間にとつて一切が有用であるように、人間も有用であるとともに、共に有用で、普遍的に役立つ一団体の成員になる、という使命をもっている。人間が自分の事を配慮すればするほど、彼は他人のためにも力を尽すことになるのであり、彼が尽力すれば、それだけ彼は自分自身のために配慮しているのだ。……人間は他人を利用し、かつ利用されるのである。⁽¹⁰⁾」

近代市民社会は、諸個人の對象化「外在化、物的諸對象の相互交換が織り合わされた、ひとつの複合的運動体である。この社会関係は、諸個人の労働によつて存在する、独立した対象世界である。諸個人にとって、彼が自分を對象化すればするほど、この社会の富は増大する。」同時に、對象化は、社会的富を諸個人が自分のものとする過程である。すなわち、諸個人は社会的富の創造主体であるとともに、社会的富の享受主体である。この意味で、相互利用関係は、諸個人が不断に豊富化し、その創造力を多面的に展開させる媒体である。「現実の世界は、個性性を通じて生成したものはあるが、自己意識に対しては直接に疎外されたものである……、しかし同時に、この世界は自己意識の実体であるから、自己意識はこの世界を獲得する。つまり、自己意識は陶冶形成を通して、この世界に対する威力

を手に入れるのである。⁽¹⁾ 諸個人の陶冶形成の労働は、しかし、対象化による自然存在の否定、つまり精神的存在の創造を意味するだけではない。諸個人は、それを通じて社会的富を支配し、諸能力の全面的発展を実現する。さらに、これが決定的なのであるが、これらを通じて、相互利用関係として現象する同市民関係を、自覚的に構成しようとする。というのは、何んといつても相互利用関係は、諸個人から独立した世界として、自己運動する主体として、諸個人に対して偶然的な、つまり自然必然的なものとして現象しないからである。社会という対象を、真の自己意識として構成しようとする欲求の生成である。自然を支配した人間は、社会を支配しようとする。このことは、逆に言えば、諸個人の私的所有者としての性格、つまり、対自在^二独個存在^三という性格を否定しようとする衝動であり、陶冶形成の労働は、この第三の段階を実現しようとするのである。(我々は、この要求の背後に、近代市民社会における交換価値の自立化、貨幣の専制、分業の諸帰結、階級対立等々を自覚したヘーゲルが知っている。しかし、ここでは近代市民社会が自分の胎内からいかにして、あの相互承認関係を準備し形成するか、が問題なのだから、これらに触れることは省略せざるをえない。)

ヘーゲルは、この課題を解決すべき二つの道を、歴史過程に即して検討する。

「絶対的自由と恐怖」の章が、ひとつの、しかし破綻せざるをえない道を解明している。我々は、この試みを詳細に辿る必要はない。なぜなら、ヘーゲルの主張は、市民社会が確立していない段階で、同市民関係を自覚的に構成しようとする試みは、必然的に失敗する、という命題に帰着するからである。すなわち、実はフランス革命は、ジャコバン独裁・総裁政府を含めて、あの相互利用関係を思想的に準備した啓蒙主義が、自分を現実化する過程であった。同市民関係の思想、つまり理性の自己実現！だが、その理性がいかに真理であろうと(この点に関して、ヘーゲルに

はいささかの動揺もない）、その理性が相互利用関係として現実に形成されていなければ、理性の実現は、理性、実は理性を体现すると自負する諸個人、の強制・支配にならざるをえない。たとえ諸個人がこの普遍意志のうちに自己を認めると映じようとも、それは同市民関係の構成ではなく、その仮象にすぎない。「普遍的自己意識はこの自己が与えた法律に従うと考えることによって、また立法および普遍的行為に際して自己が代表されることによって、欺かれない。……というのは、自己は代表され表象されるだけの所では、自己は現実的ではないし、代理される所では、自己は存在していないからである。」⁽¹²⁾この一節は、ヘーゲル社会哲学の解釈にとって決定的である。つまり、諸個人が代表されているかぎり、同市民関係は存在しえない。言い換えれば、諸個人（規定された現実的自己意識）が同時に普遍的自己意識でないかぎり、同市民関係の自覚的構成はない。そのためには何よりもまず、市民社会が確立していなければならない。自ら創造した対象を自覚的に獲得する、ということこそ眼目である。（ここで我々は、ヘーゲルがしばしばローマ共和制と封建制とを、「私的所有の世界」として、より正確には「私利私欲の専制」として把握した、という事実に着目しなければならない。近代市民社会の私的所有者とは、我利我利亡者ではなく、客観的に同市民関係を形成し、かつそれを獲得する労働に日々努力する私的所有者（「個体」）なのである。「法状態」の直接的否定が、「自分を疎外する精神、つまり陶冶形成」として産出される所以である。）

そして、ナポレオン体制が近代市民社会を確立した。このときはじめて、先の課題が現実的意味をもってくる。これが、「道徳的精神」の章においてヘーゲルが展開した、他のひとつの道、現在人類が歩み入りつつある「新しい時代」の原理なのである。

- (2) 299, 1134。
- (3) 294, 1131。
- (4) 298, 1134。
- (5) 300, 1134。
- (6) 310, 1133。
- (7) 311, 1144。
- (8) 415, 1114。
- (9) 429, 1134。
- (10) 416, 1134—1135。
- (11) 365, 286。
- (12) 435, 339。

四

ヘーゲルが、自覚的同市民関係の形成を、したがってまた、この関係の主体である全体的人間の形成を、「道徳的精神」、就中「良心」の問題として展開することは、一見すると、きわめて主観的で、しかも空想的であるように思われる。主観的というのは、「二重な〔媒介なき〕、義務に適った〔相互承認行為を目的とする〕営為⁽¹⁾」としての良心が、あの全体的人間の精神として描かれるからであり、空想的というのは、ナポレオン支配下のドイツが道徳性の実現主体として想定されているからである（ナポレオン幻想のもつ他の意味については後述する）。

ヘーゲルの自由概念と全体的人間の思想

しかしながら、事態は正反對である。ヘーゲルの客観的、現実的精神がこの章を貫いている。それは、二つの形態で現われる。我々はそのひとつを、ナポレオン体制下における近代市民社会の確立が全体的人間生成の決定的条件である、というヘーゲルの認識として確認した。近代市民社会における同市民関係が、物的形態において形成されてはじめて、同関係の内的獲得、これを通じた相互承認関係の形成、が可能となるのであった。他の現象形態は、ヘーゲル自身がフランス革命のドイツ的理論として把握したカントの道德的主体を否定するところに、彼の道德的主体が成立する、ということである。この点を明確にすることが、すなわち全体的人間の構造を明らかにすることである。

ヘーゲルは、マルクスと一致して、カントの自我が近代市民社会における諸個人の自己意識であり、しかも市民国家との分裂を意識した自己意識であること、その分裂の揚棄が自我＝自我の根源的同一性による道德性の確立にあることを認める。問題は、根源的同一性をいかなる現実的構造において捉えるかにかかっている。もし、同一性が自己意識の自己同等性としてのみ構成されるとすれば、自己意識の自己そのものの存在構造が捨象されるのであるから、必然的に道德的世界は全実在世界と矛盾することになり、あくまで同一性を保持しようとするかぎり、道德性が現象世界を支配する、ということになる。だが、それは同一性ではなく、非同一性そのものである。なぜなら、そこにはいかなる意味でも媒介運動が生じえないからである。

ヘーゲルが良心において産み出したものは、逆に、自己意識の自己そのものの存在構造に徹底して即している。「良心は純粹義務ないし抽象的即自を放棄してしまったのではなく、純粹義務とは、「自らが」普遍性として他者と関係行為する、という本質的な契機なのであって、これが、諸々の自己意識の共同性という境位であり、この境位こそ、「自己意識の」行為が存立と現実性をもつ場としての実体なのである。すなわち、他者によって承認される、とい

う契機である。」この叙述が展開している相互承認関係は、市民社会のレヴェルにおける同市民関係を基底としながら、それを一步越えている。すなわち、私的所有者としての市民が、自分を普遍性として形成し、このことを行為によって実証し、かつ自覚している、という点である。このとき普遍性というのは、諸個人の個性性とその全表現が（それ自体根源的価値をもつものとして）妥当するとともに、その妥当（承認）が、諸個人全体に等しく貫かれる、ということの意味しており、その基底には、我々が物的形態における同市民関係と捉えた相互利用関係において表現される諸個人の共同存在性がある。したがって、全体的人間は、個性性と普遍性とを特殊性としての実存において一体化している存在であり、普遍性の契機を本質的にもつ以上、この特殊性は、自分と異なる他の特殊性を自分のなかに包括しているのである。このような諸個人であればこそ、他人との媒介の極であるとともに、自ら媒介作用そのものであり、したがって絶対的媒介作用であることができるのである。ここにヘーゲルが提起した「我なる我々、我々なる我」という真の精神、相互承認関係が成立している。

以上我々が粗述してきたヘーゲルの構想は、全体的人間の自由な（この意味は既に明らかである）共同体として總括することができるであろう。我々は、全体的人間の思想がたんなるヒューマニズム一般として總括できない、という点を改めて強調する。なるほどヘーゲルが全体的人間の一般的生成を語るとき、またドイツにおける生成を強調するとき、そこには幻想がある。とくにナポレオン体制のヨーロッパ支配が産み出した諸現象への期待が、『現象学』全体を貫いていることは言うまでもない。しかし、その幻想は、労働（自己意識）の普遍化・全体化という基本線上に打ち建てられた幻想であり、そのかぎりでは、否定による創造を導く幻想なのである。とりわけ、ヘーゲルが知的貴族主義の立場ではなく、労働する市民一般の立場に立っている、ということがその証左である。このような意味で、

ヘーゲルの社会哲学は決して「死せる犬」ではなくて、今日我々が批判的に継承すべき問題を孕んでいると言うことができる。

(1) 467, 三六二。

(2) 469-470, 三六四。